

# EL MAL: DESAFÍO A LA PERFECTIBILIDAD MORAL Y AL ORDENAMIENTO JURÍDICO

## Un ensayo a partir de la filosofía kantiana

Por: John Fredy Lenis Castaño  
Universidad de Antioquia

El análisis de la intersección entre lo moral y lo jurídico en la teoría kantiana implica aludir a la doble vertiente del constructivismo práctico que la caracteriza: de un lado la perfectibilidad moral de la subjetividad y, del otro, la construcción de un orden jurídico y político como tendencia trascendental del mundo y de la historia humana hacia un fin final que se va realizando progresivamente en el orden empírico.<sup>1</sup> Así se tienen dos ámbitos que se cruzan generando una síntesis productiva.

Del lado de la perfectibilidad puede resaltarse —tal como aparece en la introducción al texto llamado *Pedagogía*, conformado por los apuntes que Theodor Rink tomó de las lecciones de pedagogía impartidas por Kant en la universidad de Königsberg y aprobados por éste para su publicación— la ya muy conocida idea de que el hombre es la única criatura que tiene que ser educada, y ello, porque, a diferencia de los animales, el hombre “necesita una razón propia; no tiene ningún instinto y ha de construirse él mismo el plan de su conducta”,<sup>2</sup> señalando así el sentido más propio de la educación: “únicamente por la

- 
- 1 Cfr. por ejemplo el principio octavo de la **Idea de una historia universal en sentido cosmopolita** que reza: “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad”. En: KANT, Emmanuel. *Filosofía de la Historia*. Santafé de Bogotá: F.C.E., 1998, p. 57 (en adelante *FH*). También en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* titulada **Crítica de la facultad de juzgar teleológica** se estudia este principio trascendental de un fin final de la naturaleza y del orden humano. KANT, Emmanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Avila, 1991 (en adelante *CFJ*).
  - 2 KANT, Manuel. *Pedagogía*. Madrid: Akal, 1983, p. 30 (en adelante *Ped.*). Aquí cabe citar el tercer principio de la **Idea de una historia...** que dice: “La naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón”. *FH*, p. 44.

educación el hombre puede llegar a ser hombre”.<sup>3</sup> Una educación que se da intra e intergeneracionalmente y que se debe constituir en una empresa cosmopolita.<sup>4</sup> Pero, ¿cuál es esa condición en la que puede ser considerado el hombre como hombre en el sentido más pleno de la palabra, cuál es ese fin al que debe llegar la naturaleza humana por la educación?

En la teoría del autor que nos ocupa ese destino es el estadio moral, el desarrollo pleno como ser autónomo y libre, el ser humano llegado a “la mayoría de edad”.<sup>5</sup> De este modo se puede considerar que en esta concepción la educación tiene como fin más importante la moralización. Escuchemos al mismo Kant en *La metafísica de las costumbres* aludiendo a “la propia perfección” como parte de los fines que son a la vez deberes: “Es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad hacia la humanidad,<sup>6</sup> que es la única por la que es capaz de proponerse fines: suplir su ignorancia por instrucción y corregir sus errores; y esto no sólo se lo aconseja la razón práctico-técnica para sus diferentes propósitos (de la habilidad), sino que se lo ordena absolutamente la razón práctico-moral y convierte este fin en un deber suyo, para que sea digno de la humanidad que habita en él”.<sup>7</sup>

En este sentido la educación es educación para la autonomía, es educación sobre todo para que el ser humano aprenda a pensar,<sup>8</sup> y pensar es la manera de empezar a hacer efectivos su libertad y su destino: la moralidad, esto es, guiar sus acciones por la razón y la propia capacidad de juzgar. Una conciencia del deber que no exige, empero, la condición *sine qua non* de la ilustración. El proceso educativo se convierte aquí en un trabajo de esclarecimiento de esta conciencia moral.<sup>9</sup>

---

3 *Ped.*, p. 31.

4 *Ibid.*, p. 36. Para la noción de tarea intergeneracional es pertinente citar del segundo principio de la **Idea de una historia...** la explicación sobre la insuficiencia del individuo en el camino del perfeccionamiento moral: “cada hombre tendría que vivir un tiempo desmedido para poder aprender cómo usar la perfección de todas sus disposiciones naturales; o, si la Naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre), necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se transmitan una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la especie nuestra llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención”. *FH*, p. 43.

5 En el sentido de la ya famosa distinción entre “minoría de edad” y “mayoría de edad” del ensayo **¿Qué es la Ilustración?** En: *FH*, p. 25-38.

6 Ya en la *Crítica de la razón pura* (España: Alfaguara, 1998), se dice que “[l]a voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum* sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos” p. 464. (Obra citada en adelante como *CRP*).

7 KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Santafé de Bogotá: Rei Andes, 1995. p. 238. *Cfr.* allí mismo p. 245, 246 y 252 (en adelante *MC*).

8 *Ped.*, p. 39.

9 “Kant lo declaraba con rotundidad: ‘no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso. Y esto podía haberse sospechado de

Ahora bien, ¿cómo y a través de qué esta libertad, esta capacidad de juzgar según la propia razón —necesaria para la moralidad, la autonomía y, con ello, la institucionalización legítima del derecho— puede ser desarrollada?

En los puntos que siguen se propondrá una relación entre educación-ética-estética-jurídica y política kantianas como una vía o camino para dilucidar la posibilidad de este desarrollo moral y jurídico teniendo como guía de toda la indagación la pregunta que el mismo Kant se hace en la segunda parte de su *Critica de la razón práctica* titulada **Metodología de la razón pura práctica**, a saber, “el modo como se puede proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del hombre e influencia sobre las máximas del mismo, es decir, cómo se puede hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido subjetivo”<sup>10</sup>

Cuestión que apunta principalmente al asunto de la perfectibilidad moral —o proceso de subjetivación moral— si se piensa lo ético-jurídico como cruce de dos vías que parten de dos puntos distintos: llamemos aquí, a la primera, el trayecto intersubjetivo, esto es, el camino que va de lo exterior, lo jurídico-político, hacia el núcleo subjetivo; y, a la segunda, la que va del núcleo individual hacia la colectividad, la vía subjetiva, la de la posible transformación de las **máximas** de las acciones individuales en **leyes**<sup>11</sup> de validez universal. Utilizando los conceptos kantianos podría decirse: el camino de la **legalidad** y el camino de la **moralidad**.<sup>12</sup>

Sin embargo, ambos trayectos se tropiezan constantemente con un mismo obstáculo: el mal. Por ello se hace necesario, reconociendo esta limitación como algo inherente a la perfectibilidad moral y a la institucionalización jurídica, sopesar las posibilidades de ambos proyectos —moral y jurídico— a la luz de este desafío. Con este fin el análisis procederá a través de cuatro apartados.

El primero será el de los presupuestos antropológicos, esto es, el de las características o rasgos humanos que se convierten en condición de posibilidad tanto de la moralización como de la normalización. El segundo asumirá como asunto la legislación ético-moral ahondando en el concepto kantiano de **autonomía**; el tercero planteará la relación entre ética y política a través de lo jurídico para, finalmente, esbozar algunas conclusiones.

Asuntos cuyo horizonte de reflexión estará dado por la útil distinción que este filósofo alemán propone entre lo **trascendental** y lo **empírico**. En su *MC* plantea que es

---

antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar”. Kant citado por RODRÍGUEZ, Ramón. **El formalismo ético como lógica de la conciencia moral**, en: MUGUERZA, Javier y RODRÍGUEZ A., Roberto (eds). *Kant después de Kant*. Madrid: C.S.I.C. y Tecnos, 1989, p. 76-77.

10 KANT, Manuel. *Critica de la razón práctica*. México: Porrúa, 1996. p. 194 (en adelante *CRPr*).

11 *Cfr.* *MC.*, p. 23.

12 *Cfr.* *Ibid.*, p. 17 y 24.

necesario distinguir un análisis “metafísico” de una “praxis jurídica empírica” porque la segunda alude a los casos o situaciones particulares de aplicación que no permitirían hacer sino un bosquejo del sistema y no el sistema metafísico mismo,<sup>13</sup> debiéndose entender aquí por sistema metafísico: “un sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos”,<sup>14</sup> pues, “sin principios *a priori*, ¿cómo podría creer[se] tener en sí una legislación universal?”<sup>15</sup>

## 1. Presupuestos antropológico-trascendentales<sup>16</sup>

Para Kant el ser humano es fenómeno y noúmeno, es sensibilidad y libertad, es un ser que pertenece tanto al mundo sensible como al mundo inteligible. Esto hace que el hombre esté condicionado por la sensibilidad, por las inclinaciones de los sentidos y por las leyes naturales como ser biológico que es y, de otra parte, por los principios que él mismo se propone como ser racional.<sup>17</sup> Condicionamiento que no implica necesariamente la coincidencia entre querer y deber ser, ya que ésta sólo se da en voluntades perfectamente buenas como la divina y la de los santos;<sup>18</sup> algo por lo cual el ser humano se hallará siempre en la tarea de estar formándose moralmente. Así, en tanto ser libre, es pensado como un ser autónomo en su voluntad y, por tanto, factible de devenir en un ser moral;<sup>19</sup> pero la libertad no puede ser explicada puesto que es una idea de la razón y, como tal, un concepto al cual no corresponde intuición alguna.<sup>20</sup>

El ser humano también es un fin absoluto y ello precisamente porque es el único ser de la naturaleza capaz de autopropose fines, independientemente de las leyes del orden natural<sup>21</sup> y el único que existe no sólo como medio sino también como fin en sí mismo a la vez que legislador moral; por lo cual en todas sus acciones —para consigo mismo y para con los demás— debe ser considerado como tal.<sup>22</sup> Un ser cuyo ánimo posee varias facultades. En la

---

13 *Ibid.*, p. 5 y 6.

14 *Ibid.*, p. 21.

15 *Ibid.*

16 A diferencia de una antropología práctica o pragmática que se ocupa, según la topología de la Arquitectónica kantiana, de lo empírico. Cfr. TORREVEJANO, Mercedes. **Libertad e Historia**, en: *Kant después de Kant. Op. cit.*, p. 277.

17 Situación bien ilustrada en la solución que en la *CRP* se le da a la tercera antinomia; p. 463-479.

18 KANT, Manuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa, 1996. p. 35 (en adelante *FMC*).

19 *Ibid.*, p. 60.

20 Cfr. *CFJ*, Observación I del párrafo 57, p. 248-251. Con la razón está puesta la libertad = un “factum” de la razón, dice Kant.

21 Como aparece descrito, por ejemplo, en la *CFJ*, especialmente los párrafos 82-84.

22 *FMC*, p. 44.

última parte de su segunda versión de la introducción a la CFJ nuestro autor distingue, en un esquema, tres de esas facultades llamadas superiores. Éstas son: entendimiento, facultad de juzgar y razón;<sup>23</sup> correspondiendo a ellas, respectivamente, tres facultades intermedias: la del conocimiento, la de los sentimientos de placer y displacer y, finalmente, la de desear. Facultades que operan de manera no contradictoria en tanto cada una tiene su propio dominio de aplicación: la naturaleza, el arte y la libertad, en cada caso, y cuya relación con las leyes morales es explicable de la siguiente manera:

La facultad de desear —que “es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones”—<sup>24</sup> se conecta directamente con el placer o el desagrado. Sentimientos de cuya receptividad se encarga la facultad de placer o displacer. Sin embargo el sentimiento de placer, para ser moral, requiere ser no causa sino efecto de la obra virtuosa realizada, siendo este un placer intelectual<sup>25</sup> que no es determinante sino determinado por la facultad de desear según preceptos de la razón pura práctica. Mientras el placer asociado con el apetito es fruto de la inclinación sensible y, por tanto, de la determinación natural que hay en nosotros en tanto seres empíricos o fenoménicos. Por esta razón Kant hace una distinción tajante entre desear y anhelar. El primer concepto ya ha quedado señalado, el segundo alude a la determinación sensible y empírica del actuar humano que en tanto determinado fenoménicamente debería llamarse propiamente movimiento y no acción.<sup>26</sup> A partir de lo cual puede decirse que la voluntad es la “facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación se encuentra en la razón del sujeto”.<sup>27</sup>

Análogamente a ese dualismo fenómeno-noúmeno característico del ser humano, está la dual disposición al mal y al bien<sup>28</sup> que le hace, en tanto *complexio oppositorum*,<sup>29</sup> estar siempre confrontándose con el mal como posibilidad de ejercicio de su libertad, pues ésta es su fundamento,<sup>30</sup> algo que tiene como consecuencia directa la desontologización

---

23 CFJ, p. 31, 32, 107 y 108.

24 *Ibid.*, p. 13.

25 Sobre éste dice Kant: “cuando el placer sólo puede seguir a una determinación precedente de la facultad de desear, es entonces un placer intelectual, y el interés en el objeto tendrá que llamarse interés de la razón”, a diferencia del interés sensible que no está fundamentado sólo en principios puros de la razón. *Ibid.* p. 15. Para estas distinciones *cfr.* también MC, p. 15-18.

26 Es esto precisamente lo que Kant discute en la nota 5 de la pág. 95 de la CRPr. En efecto, su disputa con los empiristas-deterministas en el ámbito moral es su confusión de ambos conceptos reduciendo el deseo al anhelo. Concepto este último que en los términos del filósofo alemán sería propiamente inclinación sensible o apetito. La crítica pues es a la reducción de lo humano a lo natural-fenoménico y el desconocimiento de eso otro que nos constituye en tanto seres suprasensibles. Al respecto *cfr.* también *Ibid.*, p. 158, 171; MC, p. 33, 244, 254; CFJ, p. 31, 88, 89 y 90.

27 MC, p. 16.

28 KANT, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 1995, p. 26 (en adelante *LaR*).

29 VILLACAÑAS, José Luis. *Res Publica*. Madrid: Akal, 1999, p. 36.

30 *LaR*, p. 30, 32, 33.

misma del mal en tanto no se es malo *per se* e indefectiblemente. El fundamento del mal reside entonces “en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima”<sup>31</sup> y no en un objeto que determine la inclinación o en un impulso natural pues si éste fuera el caso, se trataría de un determinismo biológico, algo que contradice la idea misma de libertad. Así, la acción mala está relacionada con un uso **original** del albedrío, y no con una cadena determinadora. En cada instante el hombre actúa, primordialmente, desde un estado de inocencia.<sup>32</sup> De este modo el mal sólo es tal —objetivamente considerado— en tanto realización fáctica, algo que posibilita, precisamente, la imputación, la culpa y el mérito. En ello reside el fundamento del reclamo moral: “¡pudiste haber actuado de otra manera!” y la legitimación del castigo jurídico. En esta línea, el mal es radical porque “corrompe el fundamento de todas las máximas” y aunque no se le pueda exterminar, su carácter de elección hace que sí se pueda prevalecer sobre él por la libertad.<sup>33</sup>

Ahora bien, si hacerse moral<sup>34</sup> es cumplir con el imperativo de “pensar por sí mismo” o con el lema ilustrado del *¡Sapere aude!* (¡Ten el valor de servirte de tu **propia** razón!),<sup>35</sup> ello significa que el fin tiene que ser la autonomía, entendida como la capacidad de autodeterminarse según una legislación moral, puesto que “la virtud para Kant es una praxis que nunca puede llegar a ser un hábito, ya que cuando eso ocurriera perdería la libertad que la constituye en su esencia, y de ahí su dicotomía de estar siempre en progreso y siempre en el comienzo”.<sup>36</sup>

## 2. Autonomía de la voluntad o legislación moral

A partir de lo anterior se hace necesario precisar que en el ser humano, a pesar del condicionamiento natural, se resuelve la aparente contradicción entre libertad y naturaleza<sup>37</sup> cuando se admite que tras los fenómenos tienen que estar las cosas en sí mismas, cuando se piensa que el hombre pertenece tanto al mundo sensible como al mundo inteligible siendo condicionado, por el primero, de acuerdo a las leyes de la naturaleza y, por el segundo, autodeterminado en su voluntad por la libertad; convirtiéndose esta última determinación

---

31 *Ibid.*, p. 31.

32 *Ibid.*, p. 50.

33 *Ibid.*, p. 47.

34 *MC*, p. 234.

35 *FH*, p. 25.

36 FLÓREZ, Cirilo. **Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant**, en: *Kant después de Kant*. *Op. cit.*, p. 218.

37 Contradicción aparente que es enunciada como: a) “La razón, desde el punto de vista especulativo, halla el camino de la necesidad natural como más llano y practicable que el de la libertad; (...)” pero b) “desde el punto de vista práctico es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones (...)” *FMC*, p. 61.

en la que, en los asuntos de la vida práctico-moral, debe primar sobre la primera. En este sentido es la autoimposición de la ley, precisamente, la que emparenta la moral con la inclinación: "el objeto del respeto es pues, exclusivamente, la ley, esa ley que nos imponemos a nosotros mismos, y sin embargo, como necesaria en sí. Como ley que es, estamos sometidos a ella sin tener que interrogar al egoísmo; como impuesta por nosotros mismos, es, empero, una consecuencia de nuestra voluntad: en el primer sentido tiene analogía con el miedo; en el segundo, con la inclinación".<sup>38</sup>

Y por esta autoimposición es que "(...) no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores (de la acción); porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven".<sup>39</sup>

Una moralización para la cual la dimensión estética se convierte en un aspecto fundamental debido al hecho de que la valoración moral de las acciones hace que se tome conciencia de la libertad, de lo que constituye propiamente la grandeza de los seres humanos, siendo propio de su naturaleza que su carácter sea ennoblecido a través de la apreciación de la belleza, especialmente de la belleza humana. Un ideal de belleza que, siguiendo al mismo Kant en el párrafo diecisiete de su *CFJ*, es el único ideal de belleza admisible, refiriéndose con éste a lo que a través de un ser humano se expresa: lo suprasensible, la libertad, lo sublime de la condición humana. Algo fundamental para la construcción de una sociedad donde haya sensibilidad frente a la dignidad del otro, esto es, reconocimiento y tratamiento del otro como fin (léase segundo imperativo categórico),<sup>40</sup> como ser capaz de autodeterminarse y, a su vez, respeto a la ley moral. Lo cual implica que hay que educar ambas facultades: la de la sensibilidad y la de la razón; una tarea que propiamente le corresponde, según Schiller, a la cultura<sup>41</sup> y que se puede facilitar haciendo constantemente la ocasión de, analizando y enjuiciando moralmente las acciones humanas, admirar la belleza de sus ejecutores, una belleza que permite experimentar lo sublime al ser percatada la grandeza de su condición: la libertad.

Tengamos en cuenta que Kant, ocupándose de esta libertad y del sublime sentimiento asociado a su captación en el segundo libro de la primera parte de su *Crítica de la facultad*

---

38 *Ibid.*, p. 26 y 27, nota 2.

39 *Ibid.*, p. 30.

40 Para esta noción del otro como fin *cfr.* en la *MC* p. 237, 240, 247, 257-259. Por su parte, José Gómez Caffarena nos dice: "... entre 1784 y 1790 sintió Kant un potente atractivo por una comprensión de lo moral que tendía a identificarlo con la exigencia puramente lógica de la razón...(Pero en la década de los noventa) pues la inflexión está en la *Crítica del Juicio*, hay en Kant una inspiración ética muy diversa: según la cual, la exigencia moral brota de la solidaridad de los seres personales en la valoración de su dignidad y libertad". *La coherencia de la filosofía moral kantiana*, en: *Kant después de Kant. Op. cit.*, p. 61.

41 SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 211-213.

de juzgar titulado **Analítica de lo sublime**,<sup>42</sup> explica que captarla, debido a lo *a priori* que hay en el ser humano, en lo más íntimo de su conciencia, consiste básicamente en un doble movimiento: por un lado, el dolor al sentir su pequeñez y debilidad frente a lo absolutamente grande y fuerte de la naturaleza y, por el otro, un sentimiento de placer al darse cuenta —gracias a la impulsión que la razón le da a la imaginación— de lo suprasensible en su ser, algo que produce entonces el sentimiento de su propia grandeza entendida como magnificencia moral debido a la posibilidad que tiene para autodeterminarse, sobreponiéndose así a la fuerza misma de la naturaleza. Lo cual alude, propiamente, a la concepción del ser humano como autolegisador y como sujeto que se autoimpone la ley moral, llegando a la finalidad por excelencia que debe buscar toda educación según el sistema kantiano: hombres libres y autónomos capaces de pensar por sí mismos para ordenar la sociedad moral de hombres libres que se autoimponen —con beneplácito de la inclinación y los sentimientos— las leyes que son necesarias y razonables para hacer de esta sociedad una sociedad mejor.

Lo que importa entonces —en el ámbito de la legislación ética y moral—<sup>43</sup> es que la razón por sí misma e independientemente de todo fenómeno ordena lo que debe suceder<sup>44</sup> a partir de la convicción moral personal, esto es, a partir de la autocoacción.<sup>45</sup> Una autonomía, consiguientemente, que debemos a la razón dado que ésta es la facultad que legisla, analiza y concluye si una máxima es contradictoria, tanto con la fuerza de la inclinación (libertad negativa)<sup>46</sup> como con la pretensión de universalidad de la ley (libertad positiva o legisladora).<sup>47</sup> La razón es la que ilumina la ley moral; las inclinaciones sólo pueden ofrecer

---

42 Parágrafos 23-29.

43 Ética entendida como “la doctrina de los deberes que no están sometidos a leyes externas” *MC*, p. 228.

44 *Ibid.*, p. 30-31.

45 “(...) sólo con arreglo a lo que puede serle imputado como hecho por él mismo ha de ser juzgado como *moralmente* bueno”. *LaR*, p. 60.

46 *Ibid.*, p. 17.

47 *Ibid.* Libertad que, en tanto poder de generar un comienzo en la serie de la existencia empírica de los sujetos, debe su oportunidad de realización a su potencial semi-causal y no a la manipulación total en el orden de los efectos o consecuencias de las acciones elegidas. Mi hipótesis aquí es que en el problema de la tercera antinomia hay que considerar ese poder de generar un comienzo como una especie de intervención que se cruza con el orden causal a la manera de motivación y proyecto, pero no con el control total de las consecuencias del actuar, ya que como acción que interviene en la cadena empírico-natural (de las causas-efectos) involucra un tipo de mixtura entre causa y motivo, mas no una garantía de predicción infalible en el orden prospectivo de los efectos. Éstos entran, por así decirlo, en un juego de fuerzas que escapa al propio querer y determinación. Por ello se habla de la autonomía de la propia legislación (libertad positiva) frente a la ley natural pero no del dominio de esta última por parte de aquélla. *Cfr. CRPr*, p. 159; *CRP*, p. 475 y 476. Para la noción de intervención como **regulación**, *cfr. MONTERO, Fernando. Libertad y Experiencia. La fundamentación de la libertad moral en la Crítica de la Razón Pura*, en: *Kant después de Kant. Op. cit.*, p. 37-38. Para la noción de intervención como poder de generar un comienzo, *cfr. von WRIGHT, H. Explicación y comprensión*. España: Alianza, 1980; y el concepto ricoeuriano de iniciativa en *RICOEUR, P. Del texto a la acción*. México: FCE, 2002, p. 249-250.



resistencia o no al precepto de aquélla. Pero es por esta misma función de resistencia que se convierte en fundamental y necesario —en este ámbito autocoactivo— contar con la mayor aceptación posible de las inclinaciones frente a esas leyes. Por ello, en esta dimensión, el **sentimiento moral**,<sup>48</sup> **la conciencia moral**, **el amor al prójimo o filantropía** y **el respeto** —todos ellos llamados por Kant “Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general”—<sup>49</sup> se convierten en disposiciones anímicas favorecedoras, como propedéutica pedagógica, para la moralización y, especialmente, para el cumplimiento del segundo imperativo categórico: tratarse a sí mismo y a los demás como fines y jamás como medios. Así, de la idea de “la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora”,<sup>50</sup> surge que “(...) son rechazadas todas las máximas que no pueden compadecerse con la propia legislación universal de la voluntad. La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí propia y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora)”.<sup>51</sup>

De donde resultan dos conclusiones bien interesantes:

- a) “(...) el citado principio de la autonomía es el único principio de la moral. Pues de esa manera se halla que su principio debe ser un imperativo categórico, el cual, empero, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente”.<sup>52</sup>

Y

- b) “la heteronomía de la voluntad como origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad”.<sup>53</sup>

A partir de lo cual se obtiene que las leyes propiamente morales o éticas son las que dependen del uso interno del arbitrio y sus máximas, abriendo el campo de la **moralidad** del individuo entendido como la coincidencia de sus móviles con aquéllas<sup>54</sup> y a estas leyes

---

48 Que “(...) aunque no dé una pauta universal del bien y del mal, ‘está más cerca de la moralidad y su dignidad’, pues atribuye inmediatamente a la virtud una satisfacción y aprecio. Por consiguiente, Kant no tiene reparos en reconocer que la conducta moral, instigada y guiada por la pura voluntad ética, está constituida por unos sentimientos que son asumidos como motivos adicionales al que radica en la estricta formalidad del imperativo categórico y en el valor intrínseco del sujeto humano”. *Ibid.*, p. 39.

49 *MC*, p. 253-259.

50 *FMC*, p. 46.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*, p. 52.

53 *Ibid.*

54 *MC*, p. 17 y 24. Coincidencia que no quiere decir confluencia con su subjetivo concepto de felicidad. Éste, como concepto infinitamente variable en las búsquedas empíricas humanas, no correspondería

como fundamentos de los fines o metas propuestos.<sup>55</sup> Por ello decimos que un fin moral es aquel que cada ser humano se propone como guía de sus acciones bajo la égida de su razón pura práctica. Una tesis que, a diferencia de una ética teleológica sensualista, coloca el fin bajo la determinación de la razón pura y no bajo la determinación del querer por parte de la inclinación sensible.

Ahora bien, ¿cómo es posible articular esta coacción interna o autonomía de la libertad con la coacción externa o del derecho?

### 3. Paso de lo individual a lo colectivo: una relación entre ética y política a través de lo jurídico

En el proceso de moralización hay una intención profundamente política: la convivencia humana, una convivencia que en el horizonte kantiano podría ser pensada como aquella que está marcada por el respeto a la ley moral a partir de la misma consideración de la dignidad humana y de la concepción del hombre como fin en sí mismo y como autolegislador.

En esta formación para la convivencia, la dimensión estética, como se vió en el párrafo anterior, reviste una importancia muy especial puesto que “el hombre nada teme tanto como hallarse ante sus propios ojos en el examen interior de sí mismo, despreciable y repugnante”.<sup>56</sup>

Pero, como no siempre este temor está presente en todos y en muchos lo que determina su acción es precisamente la inclinación sensible y los apetitos en tanto “**seres naturales racionales**, que son suficientemente impíos como para poder tener ganas de transgredir la ley moral, a pesar de que reconocen su autoridad misma, y para, aunque la sigan, hacerlo sin embargo a **disgusto** (resistiéndose a ello su inclinación)”,<sup>57</sup> se hace necesaria la coacción exterior, el derecho,<sup>58</sup> para poder contener y refrenar esta tendencia transgresora;<sup>59</sup> y ya que las acciones humanas —en tanto libres por ser sus agentes capaces de ser legisladores y actuar por principios que su misma razón les impone— pueden ser imputadas y juzgadas

---

nunca con una legislación universal. *Cfr. MC*, p. 19-20; *CRPr.*, p. 107-109. Por ello nuestro autor dice: no se trata tanto de ser felices como de hacer aquello por lo cual nos hacemos dignos de serlo.

55 *MC*, p. 235-236.

56 *CRPr.*, p. 201.

57 *MC*, p. 229.

58 Para la noción de legislación jurídica *cfr. MC*, p. 17, 23-25.

59 Entendiendo la transgresión como “[t]oda acción contraria al deber”. *Ibid.*, p. 243.

jurídicamente,<sup>60</sup> se posibilita la entrada al ámbito de la coerción exterior, bajo la imposición del legislador y de la obligatoriedad de la ley<sup>61</sup> entendida como deber jurídico,<sup>62</sup> es decir, como algo que, a diferencia de la autonomía, no depende ya del propio fuero interno, sino de la coacción efectuada por otros sobre la propia voluntad teniendo en cuenta que la ley jurídica no interroga a los móviles personales de la acción<sup>63</sup> sino a sus efectos exteriores y visibles, aunque en el proceso penal pueda aludirse a atenuantes como el del grado de intencionalidad o circunstancias “determinadoras” que pudieran haber operado como causas de la acción, al lado de los motivos y elecciones de los agentes.

Un ordenamiento jurídico que se ve retado por el **mal radical** hasta un grado tal que hace decir: “tan convencido está Kant de la mala voluntad de los hombres, que no puede pensar la virtud sino como obligación”.<sup>64</sup> El mismo Kant recuerda la relación de la virtud con la idea de enemigo por su etimología: virtud=valentía. Pero lo que se tiene que vencer es la tentación de actuar según las inclinaciones y no las inclinaciones mismas. Por ello se trata de domarlas y no de extirparlas para actuar según el deber.<sup>65</sup> Sin embargo, como la radicalidad del mal, según se vio anteriormente, reside en la posibilidad de darse máximas para no actuar según los imperativos categóricos y, por ende, en un mal uso de la libertad, surge el problema del irracionalismo moral, de la irreflexión. Se trata de una razón práctica que no hace el examen autocrítico de sus verdaderos motivos para actuar según el principio *a priori* del deber;<sup>66</sup> siendo el caso Eichmann<sup>67</sup> un ejemplo preciso de irreflexión en el cual ésta toca el límite de una conciencia que se cree legítimamente justificada por la organización ideológica que, a la manera de un mandato que viene de arriba,<sup>68</sup> no pregunta por las valoraciones y los juicios de este agente-funcionario. Su hacer no es la reflexión, su deber es ejecutar las instrucciones que le son dadas por sus superiores y su argumentación es sometida a una lógica del hacer (mecánico) que reemplaza la lógica del actuar (reflexivo) poniendo como

---

60 Es precisamente la libertad la que se convierte en fundamento de legitimación del castigo. *Cfr. CRP*, p. 477; *MC*, p. 35. Además, en tanto las intenciones propiamente dichas no se ven, es la acción no conforme a la ley la que se hace objeto de juicio y sanción. Para este problema de las intenciones *cfr. CRPr*, p. 160 y *CRP*, p. 474, nota k.

61 *MC*, p. 34.

62 *Ibid.*, p. 241 ó p. 233, donde dice que deberes jurídicos son “derechos por parte de otro a coaccionar a alguien” y cuya obligación es estricta (y no amplia como ocurría con los éticos), esto es, especificando la acción particular que debe o no realizarse. *Ibid.*, p. 242, 248-249.

63 Tal como dice en *MC*, p. 24: “tiene que ser una legislación (la jurídica) que coaccione, no un reclamo que atraiga”.

64 CAMPS, Victoria. **Una total belleza moral**, en: *Kant después de Kant. Op. cit.*, p. 134.

65 *LaR*, p. 63-64.

66 BLANCO, Domingo. **¿Un delirio de la virtud? Reflexiones en torno al problema del mal en Kant**, en: *Kant después de Kant. Op. cit.*, p. 91 y 95.

67 ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2000, 460 p.

68 *Ibid.*, p. 417, 434-435.

prioridad el cumplimiento de la orden. Aquí funcionario y autómatas se confunden: Eichmann actuaba siguiendo órdenes superiores y es necesario “reconocer (además) que las ‘órdenes superiores’, incluso cuando su ilicitud es ‘manifiesta’, afectan gravemente el normal funcionamiento de la conciencia humana”.<sup>69</sup> El problema central en este punto es el de “la naturaleza y función del juicio humano”: ¿acaso se trata solamente de distinguir por sí mismo lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo? ¿Cómo se forma este juicio? ¿Nacemos con la facultad de juzgar ya hecha o necesitamos de la cultura y la formación para desplegarla y perfeccionarla? ¿Se puede evitar hacer el mal a través del ejercicio del pensamiento y la razón, “si (...) la capacidad de distinguir el bien del mal resultara estar vinculada a la capacidad de pensar, deberíamos estar entonces en condiciones de ‘exigir’ su ejercicio a cualquier persona en su sano juicio, independientemente del grado de erudición o ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener”?<sup>70</sup> Un pensar en el sentido kantiano de *Vernunft*, no ocupado en la búsqueda de la verdad sino en la del sentido.<sup>71</sup> El **egoísta moral**,<sup>72</sup> así como el funcionario-autómata, adolecerían entonces de una recta comprensión del sentido de su obrar: no se preguntarían por las implicaciones y consecuencias de su acción y tampoco albergarían sentimientos morales como los de la solidaridad y la culpa.

Ahora bien, ¿es esta una responsabilidad meramente individual? A partir de la tesis habermasiana de la colonización sistémica efectuada por lo económico y de los trabajos de Adorno y Horkheimer sobre la sociedad de consumo, puede decirse que hay, a través del sometimiento de las esferas sociales al imperativo del mercado y de la economía capitalista insolidaria, una promoción de la conciencia moral alienada<sup>73</sup> patrocinada por este mismo factor económico. Precisamente podría pensarse que el éxito que ha tenido la “cultura de masas” o “industria cultural” —en términos de Adorno y Horkheimer— en cuanto a la homogeneización de los individuos en una colectividad reducida a la especialización técnico-científica, ha dependido de aquél **egoísmo esencial** del que Schopenhauer hablaba al describir al ser humano y las causas de su sufrimiento existencial, puesto que el consumismo, en última instancia, es un egoísmo que se radicaliza paulatinamente. Y es en este sentido que se puede afirmar que lo que la sociedad de consumo ofrece es, justamente, lo que el sujeto egoísta anhela; dándose así esa pretendida “armonía” intersubjetiva —peligrosa y falseada— de la que las sociedades capitalistas actuales tanto alarde hacen y que se queda, sin embargo, corta para frenar lo que a partir de ellas mismas se les ha devuelto, a saber, sujetos que para obtener lo que dicha industria les impone están dispuestos, incluso, a acabar con la convivencia social. Pudiéndose plantear que el enemigo actual de las democracias es,

---

69 *Ibid.*, p. 443.

70 ARENDT, Hannah. *La Vida del Espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 24.

71 *Ibid.*, p. 25-27.

72 KANT. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 1991, p. 19.

73 CAMPS, Victoria. *Op. cit.*, p. 222-223.

“paradójicamente”, el capitalismo a ultranza que ellas mismas han posibilitado cuando son reducidas a un mero “leseferismo” económico. Situación frente a la cual estas mismas sociedades empiezan a preguntarse por la manera de llevar a cabo una renovación moral que les permita evitar dicha autodestrucción y, como vía para ello, comienzan a mirar hacia la educación. Un camino que como ya había visto Nietzsche<sup>74</sup> puede encerrar muchas posibilidades si se hace una creación de nuevos valores, pero que implica, a su vez, como ya lo había resaltado Schopenhauer,<sup>75</sup> muchas limitaciones. Es por ello que se hace urgente una reflexión sobre la educación que hable de sus virtudes pero que también hable de sus límites, no sólo para cultivar el optimismo o el pesimismo sino, y sobre todo, para fomentar una acción más realista y consecuente; una acción consciente de la existencia de un problema de autocomprensión de la razón tergiversada por la lógica mecánica del hacer favorecida, por ejemplo, por la dominación que en el espacio social ha ido logrando lo económico e instrumental.

Pero si existe una lógica de la conciencia moral no necesitada de ilustración y con un saber inmediato del mal y del bien, el problema no es una inconsciencia moral sino un encubrimiento justificador,<sup>76</sup> una conciencia no lo suficientemente firme. Es la dualidad razón-inclinaciones y el carácter ideal de la libertad (“una idea de la razón a la que no corresponde intuición alguna”) lo que hace dudar de la certeza de esa conciencia moral inmediata,<sup>77</sup> teniéndose con ello un problema de autocomprensión de la razón<sup>78</sup> patrocinado por un cultivo favorecedor del egoísmo moral en el espacio social dominado por lo económico e instrumental.

Así, el paso de la ética deontológica kantiana al derecho no sólo es fácil (por la primacía dada en aquélla a las nociones de deber y obligación)<sup>79</sup> sino también necesario teniendo en cuenta la fuerza del mal en el propio corazón humano y su favorecido despliegue en una sociedad de consumo regida por los imperativos del mercado y la moda. Siendo, no obstante, un favorecimiento que, gracias a la libertad, no exime de la responsabilización personal. Veamos entonces la relación entre la culpa moral y la culpa jurídica como ámbitos de la relación interna y externa, respectivamente, con la coacción. Siguiendo la necesaria distinción sobre los conceptos de culpa elaborada por Jaspers,<sup>80</sup> podría decirse que la **culpa criminal** equivaldría a la segunda en tanto la instancia es un **Tribunal** y la acción es sometida

---

74 NIETZSCHE, Friedrich. *El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*, en: *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Aguilar, 1951, p. 225-315.

75 SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa, 1997, p. 215.

76 RODRÍGUEZ, Ramón. *Op. cit.*, p. 79.

77 *Ibid.*, p. 84-85.

78 BLANCO, Domingo. *Op. cit.*, p. 98, 99.

79 ARANGUREN, José Luis. *Filosofías Racionalistas, Filosofías Noéticas y Kant*, en: GUISÁN, E. (coord). *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 26.

80 JASPERS, Karl. *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 53s.

según criterios objetivos (leyes jurídicas). La primera o **culpa moral** se juega en la instancia de “la **propia conciencia**, así como la comunicación con el amigo y el allegado, con el que me quiere y está interesado en mi alma”.<sup>81</sup> Posibilitándose de esta manera la diferenciación precisa entre dos nociones: la **culpabilidad** y el **sentimiento de culpa**. La primera hace alusión a la legalidad y la segunda a la moralidad. Mientras en aquella puede hablarse de un carácter objetivo de la transgresión (pruebas, documentos, inculpación, sanción, jurado, juez, tribunal, testigos, etc.), en ésta se plantean sentimientos como el remordimiento, la necesidad de reparación, la deuda, el malestar, la incomodidad, el autocastigo, etc., esto es, la dimensión subjetiva de la culpa. De este modo, con el fundamento filosófico de la culpa jurídica, puede hallarse, a través de varios pasos, el suelo o fundamento de cualquier tipo de culpa: ¿por qué se considera a un ser humano como culpable? ¿Porque hizo algo? No, esto atañe a la lógica de la mera señalización. Aquí se hablaría de un agente y el análisis podría quedarse en la teoría de la acción y en la lingüística de la adscripción: “X hace Y”. En el caso de “X es culpable”, el adjetivo marca el paso a la consideración valorativa y ello entraña la evaluación de un daño realizado y, en general, la responsabilidad por un sufrimiento o un dolor infligido. ¿Puede distinguirse aún más y hablar de un mal calculado y premeditado y de una violencia ejercida de manera impremeditada? Al respecto el mismo Kant distingue entre dos tipos de culpa: la premeditada y la impremeditada. La primera hace alusión a una cierta indiferencia frente a las auténticas intenciones y una preocupación concentrada en evitar la sanción jurídica, mientras que la segunda subraya el carácter frágil e impuro de la condición humana.<sup>82</sup> El problema es que ambas, en tanto objetivas, se juzgan según el marco público de la ley positiva mientras que, en tanto asunto también moral, adquieren la posibilidad de matizarse según una gradación de la perversión humana. Así tenemos: el castigo se aplica a alguien acusado de un daño realizado no sólo contra la víctima particular sino contra el marco legal vigente y, al límite, por atentar contra el más básico imperativo de no hacer el mal, esto es, por haber actuado así a pesar de haberlo podido hacer de otra manera. Así la libertad se convierte en el fundamento tanto de la culpabilidad como del sentimiento de culpa.

Pero, ¿qué tipo de efectividad puede residir en el castigo? En primer lugar ello depende de su justeza: “(...) casi tan malo es sentirse culpable sin haber hecho nada concreto como sentirse libre de toda culpa cuando se es realmente culpable de algo”.<sup>83</sup> En segundo lugar, su realización tiene muchas veces el contra-efecto de convertir en apetecible el tipo de delito que se sanciona por primera vez<sup>84</sup> en tanto inaugura una posible vía de transgresión. A pesar de ello, el castigo tiene un papel fundamental en la sociedad: pretende domar las inclinaciones sin extirparlas<sup>85</sup> y tiene un efecto reparador además de formativo: “Grocio (...),

---

81 *Ibid.*, p. 53.

82 *LaR*, p. 48.

83 ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 449.

84 *Ibid.*, p. 412.

85 *LaR*, p. 64.

citando a un autor todavía más antiguo, explicó que el castigo es necesario ‘para defender el honor y la autoridad de aquel a quien el delito ha lesionado, para que la ausencia de castigo no le degrade mayormente’<sup>86</sup>.

De esta manera, hay un sentido en el que no importa si el castigo logra corregir la conducta del acusado sino si cumple con la finalidad de administrar justicia; por ello no interesa aquí si se trata de un psicópata incorregible o de un obsesivo que busca enmendarse. La función punitiva apunta en esta triple dirección: formar, mantener a raya y reparar simbólicamente los daños causados.

Nos encontramos pues en el trayecto de la legalidad, es decir, de la coincidencia con las leyes jurídicas<sup>87</sup> donde el fin u “objeto del libre arbitrio, cuya representación determina al libre arbitrio a una acción”<sup>88</sup> es, a la vez, un deber con toda la fuerza coactiva que éste conlleva. De donde resulta que si el fin ético estaba determinado por los principios *a priori* de la razón pura y sus máximas, el fin jurídico se coloca también bajo la obligatoriedad de la ley y la coacción.

¿Significa esto ruptura entre los dos trayectos? A mi modo de ver no. Precisamente la intersección fecunda entre ellos lo evita. Así puede decirse que lo que garantiza la transición del ámbito de las máximas (principios ético-morales) al de las leyes (preceptos jurídico-políticos) es el procedimiento de la universalización<sup>89</sup> —es decir, el primer imperativo categórico: obra de tal manera que la máxima que guía tu acción pueda, al mismo tiempo, enarbolarse como ley universal— propio del formalismo de la filosofía práctica kantiana. Por esta razón la noción de sujeto moral de Kant no deviene en sujeto a-jurídico y a-político. Su garantía intersubjetiva se funda en la prueba de la norma que este primer imperativo categórico representa a la manera de un tamiz o filtro que exige que la propia libertad sea sometida al concurso de la libertad de los demás a través del mecanismo concreto de la ley positiva o jurídica.

#### 4. A manera de conclusión

¿En qué se funda, en suma, la posibilidad metafísica o trascendental de la fecundidad de la intersección que aquí se ha pretendido mostrar?

Volvamos a nuestra pregunta inicial,<sup>90</sup> esto es, “el modo como se puede proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del hombre e influencia sobre las

---

86 ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 433.

87 *MC*, p. 17 y 24.

88 *Ibid.*, p. 235.

89 Para este universalismo y formalismo moral *cfr.* *MC*, p. 17; *CRPr*, p. 109, Teorema III; y *CFJ*, p. 90-91.

90 *Cfr. supra* p. 109.

máximas del mismo, es decir, como se puede hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido subjetivo”,<sup>90bis</sup> y viceversa.

La respuesta que Kant da en el mismo texto de donde es extractada esta pregunta nos da pistas: él la aborda exponiendo, primero, cómo la receptividad humana para la moralidad es un hecho que se muestra cotidianamente a través de la gran disposición y agudeza que todos, aun los menos cultos, expresamos a la hora de juzgar las acciones humanas y bosquejando, en segundo lugar, “el método de fundamentar y cultivar la verdaderas disposiciones morales”.<sup>91</sup> Un método que desarrolla alrededor de dos ejes:

- a) “hacer que el juicio por leyes morales venga a ser natural ocupación que acompañe todas nuestras acciones propias, como también observación de las acciones libres de los demás, que llegue a ser, por decirlo así, una costumbre que se fortifique preguntando, primeramente, si la acción es conforme objetivamente a la ley moral y a cuál lo es”.<sup>92</sup>

Esto es, hacer ejercicios constantes en el juzgar de las acciones humanas propias o ajenas según leyes morales, teniendo en cuenta que “(...) nosotros acabamos por amar aquello cuya consideración nos hace sentir el amplio uso de nuestras facultades de conocimiento (por ejemplo el juicio moral), uso fomentado, principalmente, por aquello en donde encontramos rectitud moral”,<sup>93</sup> y

- b) a partir de este juzgar y analizar moralmente las acciones y comportamientos lograr una conciencia de la libertad, de la grandeza de los seres humanos como seres libres —no determinados fundamentalmente por el mundo sensible— y, por ello, capaces de generar un nuevo orden de cosas; lo cual produce un sentimiento de admiración y respeto frente a nosotros mismos.

Tratándose en suma de afinar la **facultad de juzgar** que, ante lo universal del deber, piensa también lo particular, los casos específicos de la experiencia que se convierten en un reto, como novedad, para la ley ya ordenada *a priori* pues “bien entendida, la necesidad de referir las reglas a la experiencia nos remite a una diversidad en el juicio que es principio de

---

90 *CRPr*, p.194.

91 *Ibid.*, p. 195.

92 *Ibid.*, p. 199.

93 *Ibid.*, p. 200.



solución”.<sup>94</sup> Una formación moral entendida como trabajo del propio pensamiento y la propia comprensión.<sup>95</sup>

Así el ser humano no nace con la capacidad ya formada para hacer sociedad. Esto, al igual que el desarrollo de las otras capacidades humanas, se logra a través de un proceso de formación constante desde la propia infancia en el que se articula tanto la conversión de lo objetivo en subjetivo como el sometimiento de las máximas subjetivas de la acción a la prueba de lo universal-objetivo (ley jurídico-política). En este sentido los conceptos de “ilustración”, “minoría de edad” y “mayoría de edad” kantianos son conceptos que aluden a ese proceso educativo que se debe llevar a cabo en todo ser humano y que ya había sido explicado al comenzar este ensayo. Es de resaltar —con relación a este concepto de formación— algo de lo que Schiller, para citar de nuevo al autor que quizás ha logrado elaborar con más ahínco el problema de la educación estética desde los presupuestos kantianos, aportó al análisis del proceso de la educación moral en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Allí, especialmente en las últimas cartas, Schiller explica la transición que debe dar el hombre del estado físico o sensible al estado moral, todo ello a través del estado estético. En el análisis de esta transición el autor hace una descripción de la evolución de los juicios humanos que lleva al hombre desde la situación de un sometimiento a lo sensible hacia un sometimiento —voluntario y productor de complacencia— a lo formal y lo espiritual. Leámos un poco al mismo Schiller:

...podemos determinar de hecho un momento, tanto en la evolución del conjunto de la especie, como en la del individuo, en el que el hombre aún no ha alcanzado su perfección y solo uno de los dos impulsos actúa en él. Sabemos que comienza siendo pura vida para acabar siendo forma, que es antes individuo que persona, que, partiendo de la limitación se dirige hacia la infinitud. El impulso sensible actúa, pues, antes que el racional, porque la sensación precede a la conciencia, y en esta **prioridad** del impulso sensible, encontramos la clave de toda la historia de la libertad humana.<sup>96</sup>

Pero,

...el hombre no puede pasar directamente del sentir al pensar; tiene que **dar un paso atrás** porque sólo si se suprime una determinación puede aparecer la determinación opuesta. Así pues, para sustituir un estado pasivo por otro de actividad propia, una

---

94 BLANCO, Domingo. *Op. cit.*, p. 106. Allí mismo el autor cita, *in extenso*, una explicación kantiana de esta relación con la experiencia que vale la pena retomar por su precisión: “Toda filosofía moral descansa enteramente sobre la parte pura y, aplicada al hombre, no toma lo más mínimo del conocimiento de éste (antropología) sino que, como a ser racional, le da leyes *a priori*, las cuales, es verdad, exigen que la facultad de juzgar sea afinada por la experiencia a fin de poder distinguir cuáles son los casos de su aplicación o cómo hacerlas entrar en la voluntad del hombre e inclinarla para su ejercicio, ya que esta voluntad humana, ciertamente capaz de la idea de una razón pura práctica, pero afectada de tantas inclinaciones, no encuentra sin dificultad el poder de realizar la ley sobre la conducta *in concreto*”.

95 *LaR*, p. 56-59.

96 *Op. cit.*, p. 281.

determinación pasiva por una activa, el hombre ha de hallarse momentáneamente libre de toda determinación, y ha de pasar por un estado de pura y simple determinabilidad.<sup>97</sup>

Sin embargo y a pesar de que Schiller es una tentación muy poderosa a la hora de interpretar la tercera crítica kantiana en relación con su teoría moral, hay que saber que a él le impacientó demasiado pronto el “moralismo” kantiano, y se fue al otro extremo, al “esteticismo” (“el estado de lo bello”, el “compórtate estéticamente”).<sup>98</sup>

Por ello es necesario complementar esta perspectiva schilleriana diciendo que la transición del estado sensible al moral (*Bildung*) no sólo debe hacerse a través de lo estético sino también por medio de lo jurídico para poder acceder al estado político. Incluso en la formación moral hay que partir del reconocimiento de la propensión al mal como algo inextirpable para “actuar incesantemente contra ella”,<sup>99</sup> teniendo en cuenta que la humanidad aparece en la teoría kantiana como aquel grupo en el que se despliega la “sociable insociabilidad” propia de los individuos que la constituyen. Esto es, su tendencia a formar sociedad siempre contravenida por su esencial egoísmo, generándose así un antagonismo que, sin embargo, se convierte en motor del mismo perfeccionamiento individual y colectivo:

esta resistencia [la que cada sujeto egoísta encuentra en su búsqueda incesante de satisfacer sus apetitos y anhelos] es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir. Y así transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto y, mediante una continuada ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral.<sup>100</sup>

Pudiéndose concluir con nuestro autor que dos cosas nos llenan de admiración: el cielo estrellado (la magnificencia de la naturaleza misma) sobre nosotros y la ley moral (la posibilidad de autodeterminarnos) en nosotros.<sup>101</sup> Siendo entonces la libertad racional lo que, aunque poco, se convierta —junto con la sensibilidad moral y el orden jurídico— en el mejor recurso contra la barbarie; algo cuyo fundamento reside en el hecho de que la razón está llamada a ser la rectificadora de lo real a la vez que autocorrectora en la medida que el ser

---

97 *Ibid.*, p. 283.

98 Esta atinada observación se la debo al profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia Javier Domínguez.

99 *LaR*, p. 59-60.

100 *FH*, p. 46-47.

101 *CRPr*, p. 201.

humano puede percibir en los acontecimientos la experiencia de lo que **no** debe ser. Todo ello con el temor y la confianza que genera el saberse proyecto en tanto “el supuesto de la ética es que el ser humano (...) hace y configura su existencia”.<sup>102</sup>

---

102 CAMPS, Victoria. *Ética y Política: ¿Qué podemos esperar?* En: GUISÁN, E. *Op. cit.*, p. 224. Así, “[l]a historia es, más bien, el espacio de la utopía en el que se desarrolla la libertad del hombre, cuya realización es una tarea infinita”. FLÓREZ, Cirilo. *Op. cit.*, p. 220.

**El mal: desafío a la perfectibilidad moral y al ordenamiento jurídico. Un ensayo a partir de la filosofía kantiana**

John Fredy Lenis Castaño

**Resumen.** *Reto de todas las sociedades, tanto a nivel de lo que se ha denominado formación (Bildung) como de lo que constituye la institucionalización jurídico-política, es el problema del mal que se concretiza a la manera de la banalización y destrucción de la humanidad misma. La filosofía práctica kantiana asume este desafío y plantea un proyecto ético-político que pasa a través de lo pedagógico y estético. El propósito de este artículo es hacer una exploración en torno a las posibilidades de configuración moral y jurídica de los sujetos a partir de los planteamientos kantianos, contrastándolas con la dificultad permanente que para ellas representa el mal radical. Para esto se procederá a través de cuatro apartados. El primero versará sobre los presupuestos antropológicos o rasgos humanos que se convierten en condición de posibilidad tanto de la moralización como de la normalización. El segundo tendrá como tema la legislación ético-moral ahondando en el concepto de autonomía. El tercero planteará la relación entre ética y política a través de lo jurídico para, finalmente, esbozar algunas conclusiones.*

**Palabras clave:** Mal, perfectibilidad, formación, orden jurídico, ética, política.

**Evil: a challenge against moral perfectibility and juridical ordering. An essay starting from Kantian philosophy**

John Fredy Lenis Castaño

**Summary.** *The problem of evil, that becomes concrete as banalization and destruction of humanity itself, is a challenge for all societies, both as formation (Bildung) and in relation to political-juridical institutions. Kantian philosophy assumes this challenge and proposes an ethical-political project that passes through that which is pedagogical and aesthetic. The purpose of this article is to conduct an exploration of the possibilities of moral and juridical configuration of subjects starting from Kantian proposals, contrasting them with the permanent difficulty that radical evil is. To do so, this will be done using four stages. The first will discuss the anthropological assumptions or human features that become a condition of possibility of both moralization and of normalization. The second will deal with the topic of ethical-moral legislation and it goes profoundly into the concept of autonomy. The third will propose a relation between ethics and politics, by using the juridical as mean, so that it may finally draw up some conclusions.*

**Key words:** Evil, perfectibility, formation (Bildung), legal system, ethics, politics.